

# 孟子仁政思想的內涵、現代難題與出路

——以宋、滕兩國的仁政實踐為討論中心

許育嘉\*

## 提 要

本文從孟子在宋、滕兩國的仁政實踐經驗入手，考察「王政」與「仁政」之間的關係，提出「王政即仁政」和「仁政即王政」兩個既有聯繫又有各自規定性的命題。本文認為「王政即仁政」是一種對政治權威的評價模式，而「仁政即王政」突顯的是孟子仁政思想中對制度的創制意義，兩個命題共同構成「王政」與「仁政」的辯證關係。在上述論述的基礎上，本文對孟子仁政思想的現代難題與出路提出兩個思路，一是「問題化」現代西方理性主義，對現代西方拒斥古代西方這一現象的反思，把古代西方政治理性主義作為孟子仁政思想的外部參照，從現代民主政治強調的價值中立相反的立場出發，建立一種追求客觀幸福或最終善（至善）的價值體系，作為現代中國政治思想的合法性前提；二是「顯題化」現代中國政治思想，從恢復古代中國與現代中國內在聯繫的過程中，把孟子仁政思想作為一種新的評價方式，為政治權威的正當性提供某種與承認政治相應的思想資源，建立一種自洽而具有古今內在聯繫的仁政敘事。

**關鍵詞：**孟子、仁政、王政、政治權威、承認政治

---

本文於 109.11.27 收稿，110.03.17 審查通過。

\* 國立臺灣大學中國文學系兼任助理教授。

DOI:10.6281/NTUCL.202106\_(73).0003

# The Modern Problems and Solutions of Mencius' Thought of Humane Government—A Case Study of Song and Teng States

Hsu, Yu-Chia\*

## Abstract

According to Mencius' practical experiences of humane government in the Song and Teng states, this study investigates the relationship between "kingship government"(wang zheng) and "humane government"(ren zheng). Following the investigation, this study claims that "kingship government" is equivalent to "humane government." Furthermore, this article proposes two ideas for resolving the modern problems of Mencius' thought on humane government. The first idea is to "problematize" modern Western rationalism by employing Western rationalism as an external reference. The second idea is to "emphasize" modern Chinese political thought by communicating the thought of ancient and modern China. In conclusion, Mencius' thought of humane government is a value system that pursues happiness or ultimate goodness and is a new evaluation method about the recognition of modern politics.

***Keywords:* Mencius, humane government, kingship government,  
political authority, recognition of modern politics**

---

\* Adjunct Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

# 孟子仁政思想的內涵、現代難題與出路

——以宋、滕兩國的仁政實踐為討論中心

許 育 嘉

## 一、前言：仁政思想的邏輯起點與歷史起點

孟子的仁政思想研究已在學界從各種角度進行解讀，主要包括仁政與性善論的聯繫、<sup>1</sup> 仁政與民本思想的關係、<sup>2</sup> 仁政與王道思想、<sup>3</sup> 仁政與民主政治、<sup>4</sup> 仁政與儒家經濟思想<sup>5</sup> 等方面。從思想的整體性來說，仁政思想可以說是孟子思想「內在範疇」與「外在範疇」<sup>6</sup> 的一個交匯點，因為它既連結了孟子的人性論，也擴及了孟子的民本、王道等範疇。所以，學界對於孟子仁政思想的起

<sup>1</sup> 黃淑意：〈論孟子「仁政」和「性善」學說及其一貫性〉，《中國國學》第1卷（1972年12月），頁14-17；李匡夫：〈孟子「性善論」基礎上的「仁政」王國〉，《孔孟月刊》499卷（2004年3月），頁32-36；李詠達：〈從性善到仁政——歷史文化語境下孟子的政治思想述評〉，《孔孟月刊》653、654合卷（2017年2月），頁40-49。

<sup>2</sup> 何曉明：〈孟子「仁政」說與中國民本主義政治傳統〉，《孔孟月刊》394卷（1995年6月），頁19-27。

<sup>3</sup> 黃俊傑：〈孟子的王道政治論及其方法論預設〉，《孟學思想史論》（臺北：東大出版社，1991年），卷1，頁161-179。

<sup>4</sup> 李明輝：〈性善說與民主政治〉，《孟子重探》（臺北：聯經出版社，2001年），頁113-168。

<sup>5</sup> 虞祖堯：〈略論孟軻的經濟思想〉，《儒家經濟思想研究》（北京：中華書局，2003年），頁92-118；陳界：〈孟子的經濟思想〉，《北方論叢》第4期（2004年4月），頁108-112。

<sup>6</sup> 孟子思想的「內、外範疇」概念乃是由黃俊傑先生提出，他認為這只是分析上的一個方便概念，在孟子思想中「內、外範疇」是交互滲透，融合為一而不可分的。見氏著：〈孟子的王道政治論及其方法論預設〉，《孟學思想史論》，頁162。

源探究，主要集中在說明孟子性善論與仁政思想的聯繫，即「不忍人之心」如何連結「不忍人之政」（《孟子·公孫丑上·6》），<sup>7</sup> 探討從「仁心」到「仁政」如何可能，以及可能產生的限制與困難。<sup>8</sup>

本文認為，探究孟子仁政思想既要考慮其從「仁心」到「仁政」作為邏輯起點的特點，更要追溯仁政思想產生的客觀歷史起點。由於人類思想的發展是一個複雜的過程，孟子的性善論雖然被描述為仁政思想的邏輯起點，但從實際的歷史發生時序考察，孟子以心善說明性善的人性論，卻有可能是其生涯較晚時期才成熟的思想。根據學者的考證，在孟子早年第一次赴齊國（齊威王）與告子進行人性善惡、仁義內外等辯論時雖已有自己的看法，如反對「義外」，主張「性善」等觀點，但人性論的理論核心「四心說」卻還在醞釀，要到第二次赴齊（齊宣王）時才真正成熟。例如孟子用「以羊易牛」勸告齊宣王推行仁政，勸說宣王「是心足以王矣」（《孟子·梁惠王上·7》），此「心」即是「四心說」中的「惻隱之心」。今日我們在《孟子·公孫丑上·6》中看到的一篇以「不忍人之心」、「不忍人之政」開頭，以「四端之心」的「擴而充之」結尾的完整論述，應當是在孟子第二次赴齊失敗後，決心回到故鄉與萬章等學生著書立說時整理出來的完整論述。<sup>9</sup>

由此，我們可以把「不忍人之心」（「仁心」）與「不忍人之政」（「仁政」）

<sup>7</sup> 本文引用孟子原文均來自宋·朱熹：《宋本孟子集注》（北京：國家圖書館書版社，2016年）。該書由北京國家圖書館珍藏，為原鐵琴銅劍樓舊藏，宋嘉定十年當塗郡齋刻嘉熙四年、淳祐八年、十二年遞修本。

<sup>8</sup> 林湘華：〈從「仁心」到「仁政」——孟子對孔學「順勢以求存」的歷史價值〉，《鵝湖》351卷（2004年9月），頁33-41；何淑靜：〈論孟子「仁政」的根據與實現〉，《鵝湖學誌》41期（2008年12月），頁1-24；羅香萍：〈孟子仁政思想的三種面向——兼論仁政實踐的困境及其根由〉，《鵝湖》482卷（2015年8月），頁28-37。

<sup>9</sup> 相關討論參閱梁濤：〈孟子「四心說」的形成及其理論意義〉，《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008年），頁310-319。梁濤認為，雖然在《孟子·告子上·6》「公都子章」的提問中涉及到告子以及其他不同的人性主張，孟子以「四心說」為其性善論辯護，但全篇的結構更像是孟子弟子對外界不同人性論說法的請益，而不是孟子與告子辯論的場合，故「四心說」晚出仍是正確的。本文採納此說法。

之間的關係表述為：前者是後者的邏輯起點，而後者是前者的歷史起點。也就是說，孟子雖然出仕時就開始提出仁政主張，但是他卻是在後來才能從理論上說明仁政的根據。在《孟子·梁惠王下·12》中，記載了孟子早年在故鄉鄒國出仕後，鄒國平民對於貴族的死傷坐視不管，鄒穆公向孟子徵詢解決之法，孟子分析平民之所以「疾視其長上之死而不救」的原因，在於貴族官僚放任平民在「凶年饑歲」中流離失所和死亡，以致鄒國平民狹怨報復，而孟子給出的解答是要求鄒穆公行仁政，但沒有對仁政的內容進一步論述，這是孟子提出仁政的開始。可見，「仁心」與「仁政」之間不是一種單向的邏輯關係，還包括從「仁政」到「仁心」的思想發展過程，因此擺在當代研究者面前的是孟子仁政思想的邏輯起點與歷史起點的不一致，以及這種不一致所造成邏輯必然性與歷史必然性的分離。<sup>10</sup> 本文認為，這個分離可以用《孟子·公孫丑上·6》的前三句話來表達：其一、「人皆有不忍人之心」作為孟子仁政思想邏輯上的根本前提，如何能夠具有歷史必然性？其二、「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣」的歷史論斷，如何能夠在邏輯上體現其必然性？其三、「以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」的治理理論，如何能夠保證它在實踐上的有效性？

第一個問題涉及孟子的人性論，學界曾有兩個不同的研究進路，一個是以康德的先驗哲學證成孟子人性論的「超越性」，另一個是從海德格的基礎存有論強調孟子人性論的「歷史性」。兩者各有理論依據與真理堅持，雖然不能彼此說服，但卻在試圖縮合邏輯必然性與歷史必然性的分離上有相同的關懷。<sup>11</sup>

<sup>10</sup> 感謝匿名審查人的提示，啟發本文關於仁政思想的邏輯起點與歷史起點的進一步思考與論述。

<sup>11</sup> 相關討論可參閱李明輝：〈孟子王霸之辨重探〉，《孟子重探》，頁67。註釋46：「據筆者所知，國內學者當中特別注意到孟子哲學中的『歷史性』問題者首推袁保新教授，見其〈天道、心性與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化》第22卷第11期（1995年11月），頁1009-1022。袁教授在此文中強調：要化解孟子人性論中『超越性』與『歷史性』之間可能存在的緊張性，與其以康德的先驗哲學為參考框架，不如以海德格的基本存有論為參考框架，因為後者更適於處理『歷史性』的問題。……本文採取的正是先驗哲學的詮釋框架，以顯示這套框架亦可正視人的歷史性，甚至發展出一套歷史哲學。」

本文認為探究孟子仁政思想離不開對其人性論的詮釋，但是也不能忽略仁政思想作為一種政治思想本身的特性。本文以仁政思想為討論核心，試圖從上述第二個問題「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣」的歷史論斷中，論證其邏輯的必然性。為此，這個論證過程將通過戰國時代宋、滕兩國的仁政實踐，探究孟子仁政思想中「王政」與「仁政」的內涵及其關係來完成；其次，關於上述第三個問題「以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」的治理理論及其實踐上的有效性，涉及到孟子仁政思想的現代難題，本文將通過東西方政治權威理論的比較，從現代性危機的論述脈絡中釐清難題的層次，同時結合當代承認政治的討論，試著回答孟子仁政思想的可能出路。

## 二、兩場失敗的仁政實踐及其歷史意義

孟子（372-289B.C）中年出仕，曾先後赴宋、滕兩國推行「仁政」。根據錢穆（1895-1990）的考證，孟子在宋、滕兩國的活動時間大約五年，其中在宋不到兩年，在滕則大約三年，而孟子赴宋國的具體時間當為宋偃稱王不久（328B.C.），去宋赴滕的時間則為滕定公過世，滕文公即位前後（324B.C.）。<sup>12</sup>《孟子》一書中關於孟子在宋、滕兩國活動情況及其政治實踐的文獻，按照時間先後應為《孟子·滕文公下·5》《孟子·滕文公下·6》《孟子·滕文公下·8》；《孟子·滕文公上·1》《孟子·滕文公上·2》《孟子·滕文公上·3》《孟子·滕文公上·4》；《孟子·梁惠王下·13》《孟子·梁惠王下·14》《孟子·梁惠王下·15》；《孟子·公孫丑下·6》。

過去研究孟子「仁政」思想較少直接考察其在宋、滕兩國的仁政實踐，這或許是因為相較於孟子遊仕列國二十餘年，在宋、滕兩國時間較短的緣故；其

<sup>12</sup> 《先秦諸子繫年》第九十一〈宋君偃元年乃周顯王三十一年非四十一年乃幼年嗣位非弒兄自立辨〉、第九十九〈宋偃稱王為周顯王四十一年非慎靚王三年辨〉、第一百一十一〈孟子遊滕考〉。錢穆：《先秦諸子繫年》（臺北：聯經出版社，1994年），頁318、367、399。

次，也是最重要的原因，不管是宣稱要施行仁政的宋國，還是已經實際推動仁政的滕國，最後都以失敗告終，甚至君死國滅。雖然，宋、滕兩國仁政實踐的失敗原因各不相同，但對本文闡釋孟子仁政思想中「王政」與「仁政」的內涵卻具有重要的價值。

### （一）宋將行王政：「王政即仁政」的評價模式

《孟子》一書中曾記載萬章告訴孟子一個關於宋國打算推行「王政」，卻導致齊、楚兩國因反對而出兵攻打宋國的消息，面對這一情況，孟子用商湯伐葛、周武王伐紂、于以救民於水火的故事，說明行仁政而王天下的道理。<sup>13</sup> 根據錢穆先生的考證，「宋將行王政」指的是宋偃擔任國君十一年後稱王之事，即周顯王四十一年（328B.C.），此時距離魏、齊兩國在徐州互相承認對方王號（相王）才過六年，也比秦、韓、燕、趙等國稱王還早。<sup>14</sup> 宋作為戰國時期的「小國」，敢在齊、楚、魏等大國之後稱王，必然要承受來自各大國的壓力，而宋國也曾確實依靠自己的軍事實力一度打敗三大國。<sup>15</sup>

可見在東周的語境下，所謂的「王政」乃是指諸侯國在「周王」之外僭越自號為王的舉動，「王政」即是王者之政（或先王之政）。如果說，西周時代「王政」還特指周王的政治權威的話，那麼在東周以後周王實力與威望衰微的情況下，「王政」則成為各諸侯爭相競逐的「權威」。但是，對於先秦儒家，特別是自覺繼承孔子思想的孟子來說，王政不僅僅只是一種政治權威，更涉及正當性的問題。所以孟子把王政與仁政聯繫起來，用仁政作為王政正當性的道

<sup>13</sup> 「萬章問曰：宋，小國也。今將行王政，齊楚惡而伐之，則如之何？」（《孟子·滕文公下·5》）

<sup>14</sup> 錢穆：〈宋偃稱王為周顯王四十一年非慎靚王三年辨〉，《先秦諸子繫年》，頁368。

<sup>15</sup> 「君偃十一年，自立為王。東敗齊，取五城；南敗楚，取地三百里；西敗魏軍，乃與齊、魏為敵國。」漢·司馬遷：《史記·宋微子世家》（浙江大學圖書館影印《欽定四庫全書》本），卷38，頁20，中國哲學書電子化計劃網站，網址：<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77325>。

德評價尺度，而宋偃想要施行的「王政」，只是假王政之名的「霸政」，其政治權威也因「仁政」的缺位，得不到天下人的認可，而必須面對其他大國的挑戰。<sup>16</sup>

雖然說，周王的政治權威依靠宗法封建制度確立下來，如《禮記·王制》篇的「王者之制」，規定天子（王者）、各級諸侯、官吏任命、爵祿規定、祭祀儀式、喪葬禮儀、學校教育等各方面的制度。但是，從春秋開始不斷出現的「僭越」現象表明，這套「制度」本身已經失去約束力，各種新興的政治權威不斷地挑戰著周王的正當性，整個春秋戰國時代都在呼喚新的評價尺度，以作為新政治權威的標準。對於儒家來說，這個工作從孔子便已開始。孔子說，「人而不仁，如禮何？」「人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）此處的禮不是現代意義上的社交禮儀，樂也不只是音樂的藝術形式，禮樂制度即是宗法封建制度，而春秋時代的禮崩樂壞，也代表著周王政治權威的崩壞，層出不窮的諸侯對禮樂的僭越事件，讓宗法封建制度失去原本的內容而徒剩空洞的形式，所以孔子從人的仁或不仁來批判禮樂的形式化，成為孟子用仁政作為王政正當性評價尺度之先聲。

孟子關於王政與仁政的聯繫，在《孟子》一書中幾乎成為他論述政治權威正當性的內在結構，例如《孟子·梁惠王下·5》中記載，齊宣王詢問孟子是否該拆除周王（天子）巡狩齊國時使用的明堂，孟子告訴宣王，齊國若想要推行「王政」，最好將明堂保留下來，而當宣王追問「王政」內容時，孟子卻是舉「文王治岐」的事蹟勸服宣王施行「仁政」；又如《孟子·公孫丑上·3》中孟子區別王道與霸道，提出「以力假仁者霸」與「以德行仁者王」兩個觀點，對於戰國時代各諸侯國爭相稱王，以王政盜取仁政之名卻是行霸政之實，提出有力地批判。但對於孟子來說，不管是早已稱王的楚國，還是齊、魏的相王，甚至是後來各國紛紛稱王，所謂的「王政」（「王者之政」）所應該具有的政

<sup>16</sup> 「不行王政云爾，苟行王政，四海之內皆舉首而望之，欲以為君。齊楚雖大，何畏焉？」（《孟子·滕文公下·5》）

治權威，沒有以「仁政」為條件的話，都只能是「霸政」，孟子政治思想中的「王霸之別」便是把「仁政」作為評價標準而提出的政治概念。

為了實踐仁政，孟子一度赴宋國。<sup>17</sup>《孟子·滕文公下·6》記載孟子與宋國士大夫戴不勝的一段對話，戴不勝想要推薦一位有道德名望的「善士」薛居州輔佐宋王成為仁君，孟子卻以學習語言為例提出環境對人的影響，並認為只靠一個薛居州來影響宋王，無異於緣木求魚。這一段應當是孟子在宋偃稱王後，赴宋時產生的對話。而在《孟子·滕文公下·8》另一段孟子與戴盈之的對話中，孟子急切地批評宋國延遲推動賦稅改革，在戴盈之提出只能減輕一些賦稅，而尚需幾年才能完成田賦什一稅，以及免除商品流通、買賣稅金的託辭後，孟子直接以「偷雞賊」譬喻宋國高額稅金對農商的侵蝕。由此，孟子才算徹底看清宋國推行王政的真面目。對於孟子來說，宋國推行王政的失敗是意料中的事，但是宋國仁政實踐作為孟子出仕早期的政治活動，對其仁政思想的理論完善必然產生一定的作用。本文認為，「王政即仁政」觀點的確立，便是其中一個重要的內涵。

## （二）滕文公問為國：「仁政即王政」的創制意義

孟子與滕文公的交往過程與梁惠王、齊宣王等大國國君不同，滕文公還是世子時就親自拜訪了當時人在宋國的孟子。<sup>18</sup>滕文公即位後不久，孟子赴滕國幫助滕文公施行仁政。<sup>19</sup>《孟子·滕文公上·3》較為完整地記載了孟子對仁政具體內容的闡述。對於孟子來說，即便滕文公沒有如宋偃一樣稱王，但是孟子對他的期待顯然比較高，甚至用周文王的例子來比擬滕文公行仁政的舉動，他用《詩經》裏頌讚文王「舊邦新命」的詩句，勉勵滕文公也要「新子之

<sup>17</sup> 錢穆：〈孟子至宋過薛過鄒考〉，《先秦諸子繫年》，頁 399-402。

<sup>18</sup> 「滕文公為世子，將之楚，過宋而見孟子。孟子道性善，言必稱堯舜。」（《孟子·滕文公上·1》）

<sup>19</sup> 錢穆：〈孟子遊滕考〉，《先秦諸子繫年》，頁 402-404。

國」。<sup>20</sup> 孟子這個說法的言外之意是指實行仁政的諸侯國，最終也可以成為天下的共主，確立王政的政治權威。換言之，「王政即仁政」的關係發生了顛倒，「仁政」也能導致「王政」的成立，形成「仁政即王政」的辯證關係。

但是，「仁政即王政」相對於「王政即仁政」不僅僅是前後順序的顛倒，兩者的作用也不同，後者乃是作為政治威權的道德評價尺度，前者則是通過好的治理去建立政治權威。所以，《孟子·滕文公上·3》的記載中，當滕文公問孟子如何治理國家時（「滕文公問為國」），孟子要他從人民最攸關的事情做起（「民事不可緩也」），首先就是農業生產上的土地分配問題，其次是田賦地租的多寡與繳納方式的問題，最後才是涉及到人倫教養的問題。但是對孟子來說，上述問題的解決前提必須建立在井田制之上，所以滕文公才又派遣大臣向孟子追問井田之法（「使畢戰問井地」）。關於井田制有無的爭議，近代以來學者多有討論，其中最新的研究成果認為，孟子提出的井田制是將「經界」與「公田」結合後的一種新的農業生產制度，而不是西周既存的經濟制度。<sup>21</sup> 可見，孟子仁政思想的內涵本身就帶有「創制」的意義，要解決戰國中期土地分配、田賦地租、人倫教養等一系列問題，現存的農業生產方式顯然不夠用，所以孟子將西周原有之公、私田區分的所有權概念，引入以均田為經界的土地分配新制中，作為仁政實踐的政治經濟基礎。

對於孟子來說，好的治理就是善治，由善治而成為善國，<sup>22</sup> 由善國而王天

<sup>20</sup> 「《詩》云：『周雖舊邦，其命維新。』文王之謂也。子力行之，亦以新子之國。」（《孟子·滕文公上·3》）

<sup>21</sup> 歷代儒者都根據《孟子》書中記載相信西周井田制的存在，20世紀初胡適率先否定井田，掀起「井田辨」論戰。錢穆則認為「井田」是指一組共耕公田的耕作單位，「一夫百畝」、「八家同井」等說法雖與西周社會情況不符，但井田的要點在公田與私田之分。近年，關於井田研究最新成果認為「井」字並非指「井水灌溉」，而是有劃定經界之意。因此《孟子》提到的「井田」指的是一種劃分土地界限的方法。相關討論請參閱孔令偉：〈20世紀以來西周井田制有無的相關討論〉，《史原》復刊第9期（2018年9月），頁76-77。

<sup>22</sup> 「今滕，絕長補短，將五十里也，猶可以為善國。」（《孟子·滕文公上·1》）

下。<sup>23</sup> 換言之，「治理能力」必然是孟子仁政思想中的核心概念。然而，事實上孟子的仁政思想卻並未得到當時諸侯國的青睞，梁惠王甚至以「迂遠而闕於事情」評價孟子，雖然司馬遷用時機不對來替孟子緩頰，<sup>24</sup> 但是先秦以來對孟子仁政「治理能力」的貶抑，往往成為儒家的刻板印象。<sup>25</sup> 本文認為諸侯國不願意接受孟子仁政主張，主要原因在於仁政思想涉及的土地分配、稅賦和社會基層組織等議題，對先秦統治階層而言猶如「雙面刃」，效果未定卻已先損害其既得利益。以下本文將從孟子為滕文公開出的治國藥方，進一步論證孟子式「治理能力」的內涵。

孟子式「治理能力」表現在「善治」上，而善治指的是對小農經濟的維護，包括小農的土地分配、防止高稅賦與高利貸對農村經濟的盤剝，發展出一套穩定農村社會的基層組織。在《孟子·滕文公上·3》中，孟子強調維護小農經濟首要條件是要解決「耕者有其田」（有恆產）的問題，這也是保持社會穩定的重要手段。在這一方面，孟子後來在遊說梁惠王、齊宣王時也不斷地提出「制民之產」的概念。<sup>26</sup> 可以說，在土地分配問題上，孟子仁政思想具有典範意義，因為土地問題是中國兩千多年來小農經濟的關鍵因素，土地問題沒有得到解決往往成為農民造反與朝代更迭的主因；其次，關於稅賦的問題，因為「貢制」在收取實物稅上的僵化，造成豐年稅輕，荒年稅重的不合理現象，並容易被高利貸盤剝造成土地兼并，孟子提出將稅賦改為井田制下以公田為範圍的「助制」或「徹制」，以解決稅賦僵化的問題。由於受到孟子仁政思想的影

<sup>23</sup> 「諸侯有行文王之政者，七年之內，必為政於天下矣。」（《孟子·離婁上·13》）

<sup>24</sup> 「天下方務於合從連衡，以攻伐為賢，而孟軻乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。」漢·司馬遷：《史記·孟子荀卿列傳》，卷74，頁2。

<sup>25</sup> 陳獨秀在〈東西民族根本思想之差異〉一文中說：「儒者不尚力爭，何況於戰？……西洋民族性，惡侮辱，寧鬥死；東洋民族性，惡死鬥，寧忍辱。民族而具如斯卑劣無恥之根性，尚有何等顏面，高談禮教文明而不羞恥！」參閱《陳獨秀著作選》（上海：上海人民出版社，1993年），第1卷，頁165-166。

<sup>26</sup> 參見《孟子·梁惠王上·1》《孟子·梁惠王上·7》。

響，「輕徭薄稅」成為後世儒者關注的焦點，例如繼承其師劉宗周的孟子學並鼓吹恢復井田制的黃宗羲，在《明夷待訪錄》的〈田制篇〉提出中國小農經濟的稅賦三害，其中「積累莫返之害」被現代學者視為「黃宗羲定律」，而成為討論傳統中國「不完全財政」<sup>27</sup>的問題；最後，孟子在井田制的基礎上，論述農村基層組織（野人）的建立。在孟子的構想中，井田既是生產制度，也是社會保障單位，藉由八家共一井，把零散的小農組織起來，八家共耕公田，自耕私田。由於同井的農戶在生產上被組織起來，他們在生活上就自然能被組織起來而做到「死徙無出鄉」，八戶共一井成為農村社會保障的一個基本單位。<sup>28</sup>

孟子輔助滕文公仁政實踐不久，便引起農家代表人物許行的注意，從楚國來到滕國，還受到滕文公的接見。不僅如此，各國無地的農民也紛紛來到滕國尋出路。<sup>29</sup>可見，孟子為滕文公開出的仁政藥方確實具有時代針對性，並非無的放矢。因此也就產生了先秦儒家與農家關於如何治國的辯論。兩家的衝突點在於農家反對階層分化而要求齊頭式、無差別的平等，而孟子仁政的實踐策略卻是希望透過與貴族階層合作，讓變革的阻力最少。<sup>30</sup>從辯論的結果來看，農家的極端平等主義所帶有的「無政府主義」傾向，被孟子批評成偽道，這是因為對孟子來說，仁政實踐的主體必然是依靠政治權威的治理能力，而農家的主張恰恰是取消了這種權威及其治理。

<sup>27</sup> 相關討論參閱周雪光：〈從「黃宗羲定律」到帝國的邏輯：中國國家治理的歷史線索〉，《開放時代》第4期（2014年4月），頁108-132。

<sup>28</sup> 「死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。」（《孟子·滕文公上·3》）

<sup>29</sup> 「有為神農之言者許行，自楚之滕……文公與之處，其徒數十人，皆衣褐，捆屨、織席以為食……陳良之徒陳相與其弟辛，負耒耜而自宋之滕。」（《孟子·滕文公上·4》）

<sup>30</sup> 「賢者與民並耕而食，饗飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢？」（《孟子·滕文公上·4》）、「為政不難，不得罪於巨室。」（《孟子·離婁上·6》）

### (三) 王政與仁政的辯證關係

本文從孟子在宋、滕兩國的仁政實踐過程提出「王政即仁政」與「仁政即王政」兩個相對概念，它們的關係並不只是順序的前後顛倒，兩者代表著不同的內涵。就「王政即仁政」而言，此處的「即」不是指王政直接等於仁政，而是「包含」的概念，意指沒有以仁政為內容的王政，不是真正意義上的王政。如果說孔子時代諸侯對「禮樂制度」的僭越，還只是偶一為之，整個時代的主旋律還是尊王攘夷，還能從形式上維持周王統一的局面；那麼孟子時代的列國競逐稱王，就已宣告統一的王政裂解成許多大小不一的王政，從孔孟三代理想的標準來說，王政的裂解過程也就王政與仁政分離的過程。所以，「王政即仁政」的提出乃是為了解決兩者的分離，並試圖透過把仁政作為王政的道德評價尺度，重新將兩者合一。

「王政即仁政」是為政治權威的正當性標定一個道德評價尺度，但是，這個尺度的具體內涵又必須通過「仁政即王政」的命題進行建構。由於孟子站在維護先秦小農經濟的立場作為仁政實踐的主要方向，並且在漢代獨尊儒術的背景下成為典範，使得中國歷朝歷代關於政治權威的建立，無不被包括進孟子的仁政敘事內。事實上，孟子仁政內涵的創制性格，意味著仁政的創造性與構成性，它是儒家三代理想中「王天下」的基本模式，這個模式也被直觀地簡稱為「保民而王」。但是，仁政作為一種創制，意味著它必須回應實際的現實問題，並提出切實可行的實踐方案。所以「仁政即王政」並非全稱命題，仁政當然不是直接等於王政，此處的「即」指的是「創造」。換言之，好的治理或有效的治理不必然導致政治權威的建立，滕文公仁政實踐的失敗經驗就是最好的案例，但是沒有好的治理或有效的治理，政治權威必然走向衰敗。因此，孟子「仁政即王政」的「王天下」模式代表了儒家政治理想主義的面向，而與「王政即仁政」作為政治權威的道德評價尺度對現實的批判所形成的政治現實主義，共同成為孟子仁政思想的兩個重要向度。

### 三、孟子仁政思想的現代難題及其可能出路

關於仁政思想的現代難題，過往學界多有討論。一般來說，關注的焦點更多在仁政與西方現代政治思想之間的異同轉化問題。這樣的比較方式有其近代以來「西風東漸」的歷史背景，但卻也成為孟子仁政思想的現代難題，其中最根本的原因是「自證無罪」的困境，特別是仁政思想要自證不是現代民主政治的對立面。本文認為，孟子仁政思想與西方現代政治思想之間的比較，既是中西之辨，也是古今之異，甚至可視為一種中、西、古、今四種關係的相互纏繞，從而導致討論孟子仁政思想的現代意義時，其實是在進行「古代中國」與「現代西方」之間的較量，並造成「古代西方」與「現代中國」雙雙缺席的怪現象。

因此，當代孟子仁政思想研究可否擺脫「自證無罪」的困境，必須要在兩個方面有所突破，其一、現代西方理性主義的「問題化」：此處的「問題化」意指對「現代」西方拒斥「古代」西方這一現象的糾正與批判，因此問題化的過程即是古代西方政治理性主義作為孟子仁政思想外部參照的過程，從現代民主政治強調的價值中立相反的立場出發，建立一種追求客觀幸福或最終善（至善）的價值體系，作為現代中國政治思想的合法性前提；其二、現代中國政治思想的「顯題化」：這個顯題化過程即是古代中國與現代中國恢復或重新找到內在聯繫的過程，放在孟子仁政思想的具體脈絡中，則是涉及政治權威起源的討論如何在與西方啟蒙政治的區別中，建立一種自治而具有古今內在聯繫的仁政敘事。

#### （一）現代西方理性主義的問題化

如果不是因為西方思想家們來自內部的反省，西方以外的人大概很難理解西方政治思想的「古今之爭」。這場來自西方內部的古今之爭，其中的代表者為列奧·施特勞斯（Leo Strauss, 1899-1973）以及他所提出的古典政治理性主義與現代政治科學之分。施特勞斯認為源自於古希臘傳統的古典政治哲學在

16、17 世紀遭到棄置，並讓位給新的政治哲學。因此，這場西方政治思想的古今之爭其實是對在話語權、影響力都佔有絕對優勢的現代理性主義與現代自由主義政治的反思與挑戰。這也是本文所提出的「問題化」西方政治思想的理論依據。

根據施特勞斯對古典政治哲學的探究，出於對政治生活的直接相關性而不是對政治的哲學反思或科學反思，乃是古今之間最大的差別。由此，古典政治哲學關注的主導性問題聚焦在最佳政治秩序，而現代政治科學則把重心放在方法問題。前者關注的是政治生活中發生的現實政治爭議，並以政治共同體的存在為前提，從政治共同體內部出發，追求最佳政體的最佳政治秩序，所以古典政治哲學在本質上是實踐的；與此相反，後者則把關注點放在政治共同體的本性和目的探究，即政治共同體的起源問題，從政治共同體的外部進行純粹描述或分析性的理論建構，取代對最佳政治秩序的探求。施特勞斯之所以要召喚古典政治理性主義，乃對治於現代政治理性主義危機，特別是自由主義危機。這個危機來源於相對主義的興起，而相對主義最深層的哲學淵源則來自某種形式的歷史主義。依據最極端的歷史主義，沒有什麼客觀真理，有的只是相對真理，並體現在現代政治科學中的「道德中立」或「價值中立」。<sup>31</sup> 因此，施特勞斯對現代政治理性主義的反省，也被視為古典政治哲學「善優先於權利」與霍布斯以來「權利優先於善」兩個命題之間的對立。<sup>32</sup>

本文認為，只有「善優先於權利」與「權利優先於善」兩個命題能被放在一個天秤上公平競爭，孟子仁政思想也才有可能擺脫自證無罪的困境，建立自身的話語權，而不是在現代西方政治思想的敘事夾縫中尋找安身立命的位置。從「善優先於權利」的命題出發，仁政思想中體現的民本政治並不是只能作為

<sup>31</sup> (美)列奧·施特勞斯(Leo Strauss)，潘戈編、郭振華等校：《古典政治理性主義的重生》(北京：華夏出版社，2011年)，頁55-71、97-114。

<sup>32</sup> 甘陽：〈政治哲人施特勞斯：古典保守主義政治哲學的復興〉，載於列奧·施特勞斯，彭剛譯：《自然權利與歷史》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003年)，頁41-57。

民主政治的補充，民本政治沒有討論政治共同體的起源問題，即沒有從自然狀態出發預設一個自由的個人，並從自由的個人透過契約關係產生以公民社會為內在結構的現代國家，從而發展出一套西方現代民主制度，但這並不能成為民本政治的先天弱點。<sup>33</sup>相反的，孟子仁政思想所追求的民本政治，並不優先考慮個人權利及其讓渡問題，而是從共同體內部的政治生活入手，追求最佳政治秩序（善治）與最佳政體（善國）。例如，孟子與弟子萬章討論堯舜禪讓時，孟子否定「堯以天下與舜」而是從「天與之」解釋政治權力的更迭，但是「天與之」並不是訴諸某種神性的力量，而是「天不言，以行與事示之」，從共同體的政治生活中決定「最佳之人的統治」。<sup>34</sup>由此，相異於西方代議制所展現的形式化選舉所造成的治理危機。<sup>35</sup>

如果說，施特勞斯所謂的西方理性主義的精神危機可視為現代性危機，而表現在「現代西方人再也知道他想要什麼——他再也不相信自己能夠知道什麼是好的，什麼是壞的；什麼是對的，什麼是錯的……什麼是正義的或者好的或者最好的社會秩序。」<sup>36</sup>那麼，受到西方現代性思想影響深刻的東方，是否就能擺脫這場全球化下的現代性危機？若從極端歷史主義的相對主義角度考察，那種不區分好壞而強調立場的相對性去拒斥任何帶有價值判斷的盛行，正好也說明現代性危機既是西方的也是東方的。但是和施特勞斯等西方學者回到

<sup>33</sup> 關於孟子民本政治的討論可參閱蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版社，1982年）、黃俊傑：《孟學思想史論》，卷1。

<sup>34</sup> 「昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。……使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。」（《孟子·萬章上·5》）

<sup>35</sup> 「2008年12月在美國普林斯頓大學曾召開過一個研討會，總標題為『超越選舉』（Beyond election），副標題是『新代表形式的民主正當性』，目的是討論選舉以外實現民主的其他形式。」參見王紹光：《祛魅與超越——反思民主、自由、平等、公民社會》（香港：生活·讀書·新知三聯書店，2010年），頁285。

<sup>36</sup> 列奧·施特勞斯：〈現代性的三次浪潮〉，載於賀照田主編：《西方現代性的曲折與展開》（長春：吉林人民出版社，2002年），頁86。

西方古典理性主義以克服危機不同，如果宣稱東方的現代性危機也要回到蘇格拉底、柏拉圖傳統，那將會是何等的滑稽。可見，東方想要克服這場現代性危機，只能回到自身的傳統中尋找古今會通的思想資源。

## （二）現代中國政治思想的顯題化

孟子仁政思想如果要成為現代中國政治思想的一個重要組成部分，必然要面對一個前提，即現代中國政治思想的樣貌如何構成的問題。從本文對於東西現代性危機的探討表明，無論是西方或東方都經歷一個古今斷裂的過程，但是西方的古今斷裂來自內部思想發展的結果，而東方的古今斷裂則主要受到外部思想的衝擊。然而，隨著西方民主政治危機日益加劇，現代民族國家藉由選舉制度所建構起來的政治權威的民粹主義化，已促使部分學者開始反思政治權威建立的依據是否只有自由主義的權利論述一途。<sup>37</sup> 近年來，香港學者陳祖為先生提出「儒家致善主義」（Confucian Perfectionism）<sup>38</sup> 的主張，就是一個對現代中國政治思想的樣貌要如何構成而做的理論論證。儒家致善主義認為，我們在評價社會和政治秩序（包括政治權利和義務）時，應當基於它們是否對人之「美善生活」（good life）有貢獻；同時，儒家致善主義也採納建基於儒家「善」的觀念，而不是自由主義的「正當」（right）觀念上的自由民主制度。<sup>39</sup>

儒家致善主義對自由民主制度的非自由主義式詮釋，既問題化西方現代理性主義，也是對西方現代性危機的一種回應。在這個的意義上，本文認為相

<sup>37</sup>（加）貝淡寧（Daniel A. Bell），吳萬偉譯：《儒家政治哲學：政治、城市和日常生活》（香港：香港城市大學出版社，2019年），頁6-11。

<sup>38</sup>「儒家致善主義」乃是「Confucian Perfectionism」的中譯，根據該作者的描述，把「Perfectionism」譯作「致善主義」而不是「完美主義」，「致」字意指「趨向」、「走向」，強調儒家政治思想主張促進人民追求美好人生之意，而不是指完美無瑕的政治。參見陳祖為（Joseph Chan），周昭德等譯：《儒家致善主義：現代政治哲學重構》（香港：商務印書館，2016年），前言註釋3，頁vii。

<sup>39</sup>陳祖為：《儒家致善主義：現代政治哲學重構》，頁21-22。

較於過去港台新儒家對西方自由民主制度的理解，<sup>40</sup> 儒家致善主義展現了更加深刻的批判視角，它認為政治權威的正當性及其證成有兩種方法：第一種是考慮權威作為工具對民眾福祉的影響，第二種是訴諸民眾意願和樂於接受統治。這兩種方法被儒家致善主義視為權威的工具性與建構性元素，也就是為民服務的能力與民眾願意接受其管治之間的關係應該是相互支持與緊密相連。<sup>41</sup> 換言之，儒家致善主義的權威觀不是基於主權在民或民眾的自然政治權利的西方權威觀，而是提出另一種不同的基於儒家服務人民概念的權威觀與之抗衡。<sup>42</sup> 在儒家權威觀看來，享有政治權利或在制度中擁有政治權威的人，必須以民眾能否獲益為證成基準。不但這世上沒有什麼自然政治權力，就連統治者也沒有什麼自然統治權利，政治權力和統治權利必須以民眾的利益和需求為依歸。<sup>43</sup>

可以說，儒家致善主義所描繪的服務權威觀，以及權威正當性來自人民接受的主張，既是一種現代中國政治思想的顯題化，又為我們討論孟子仁政思想的可能出路提供了思路。儒家致善主義在強調服務的權威觀同時，也反對兩種以「所有權」（*dominium*）概念詮釋儒家權威觀的看法，一個是以君王所有權說明儒家政治權威的基礎，一個是以人民所有權反駁前者的論述。換言之，儒家致善主義既反對以「君本位」，也推翻以「民本位」來解釋儒家的權威觀，而代之以「民眾之接受」（*the people's acceptance*）建立其政治權威。但是，這種「民眾之接受」又是用天命來表達，所以天命論在儒家政治思想的發展中，始終與人格化的神意和行為保持距離，而更像是一套客觀宇宙原則和道德價值，以調解宇宙秩序和引導人類行為。由此，儒家致善主義認為，政治權威的來源不是基於「所有權」，而是來自「統治權」（*imperium*），它是一種

<sup>40</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱與唐君毅等先生在 1958 年聯名提出〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，該文收錄於張君勱：《中西印哲學文集》（臺北：學生書局，1987 年）下冊的〈第五編 儒家哲學之內涵·附錄〉內。

<sup>41</sup> 陳祖為：《儒家致善主義：現代政治哲學重構》，頁 45-47。

<sup>42</sup> 同前註，頁 41。

<sup>43</sup> 同前註，頁 36-37。

在一個管轄區內進行統治的正當權利，並以保護和促進民眾之福祉的能力為條件。<sup>44</sup>

本文認為，儒家致善主義提出「民眾之接受」來證成統治權的合法性，如果要異於西方主權在民的概念而有自己的內涵，或可進一步從「接受論」過渡到關於「承認」的討論，而從「接受」到「承認」既是一種人民角色由被動變主動的過程，又是一個可以區別西方人民主權論的有益嘗試。本文對孟子仁政思想中王政與仁政辯證關係的探究，不但涉及政治權威的建立與好的治理之間的關係，且與爭取人民的認同以及對政治權威正當性的承認有關。換言之，孟子仁政思想的現代出路，可以在對「承認」概念的探索中，在西方以權利為本的自由主義之外，開啟一個從自身歷史脈絡出發，關於政治權威正當性的討論。

## 四、仁政敘事中的承認政治因素

### （一）現代國家的正當性危機

加拿大學者查爾斯·泰勒（Charles Taylor）曾提出「承認的政治」<sup>45</sup>（the politics of recognition），來解決「文化多元主義」（multiculturalism）在政治上對平等原則的要求。為此，泰勒檢討西方十八世紀以來的「本真性」（authenticity）概念：從「忠於我自己」（being true to myself）內在的獨特性（originality）擴大到某個民族文化的獨特性。這個論述本身存在著對人類本質特徵的一個誤解，泰勒認為「人類生活的本質特徵是它具有根本性意義的對話性格」，「人類思想的起源不是獨白式的（monological），不是每一個人靠

<sup>44</sup> 同前註，頁 269-291。

<sup>45</sup> Charles Taylor: "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), pp.25-73。

他或她自己完成某事，而是依靠對話。」<sup>46</sup> 這是泰勒運用黑格爾哲學關於主奴關係的辯證法對「本真性」概念的轉化，他強調「自我認同的發現並不意味著我是在孤絕中把它創造出來，相反地，我是通過與其他人半公開、半內心的對話協商得來。這也是為什麼發展一種內在生成的認同理想，會使承認具有新而重要意義。這是因為，我的自我認同本質性地依賴於我與他者的對話關係。」<sup>47</sup>

泰勒從人們對自我認同的需求而提出一種自我與他者之間的承認關係，並把它從個人權利擴大到集體權利。為此，泰勒提出「平等尊嚴的政治」（the politics of equal dignity）與「差異的政治」（the politics of difference）兩個對立的概念。泰勒說，「平等尊嚴的政治基於一種所有人都該平等地受到尊敬的觀點」，而「尊嚴」一詞與康德的闡述有關，「我們之所以值得尊敬（commanded respect）在於我們作為理性主體（rational agents）的身份，有能力通過（理性）諸原則指導我們的生活」，這是一種普遍的人類潛能（a universal human potential），「一種人人共有的能力」，從康德的觀點來說，「這個潛能本身才是確保每一個人都值得尊敬，而不是由於一個人已經發揮潛能才獲得尊敬」；<sup>48</sup> 相對於維護個人權利的「平等尊嚴的政治」，泰勒更加重視與集體權利有關的「差異的政治」。泰勒認為，差異的政治的基礎雖然也是以理性作為人的普遍潛能，但是這個普遍潛能不僅涉及個人認同，也應包括文化認同，至少在泰勒當年所處的 1990 年代的跨文化語境中（the intercultural context），平等地尊重每一種現實存在的文化已成為強烈的呼聲。<sup>49</sup>

事實上，泰勒雖然區分「平等尊嚴的政治」與「差異的政治」的不同，但是還是把兩者都放在為了建立平等尊嚴的基礎上，所以「差異的政治」可視為「平等尊嚴的政治」進一步衍生的概念，而兩者之間的差別在於，前者採取的是無視差異（difference-blind）的價值中立原則，而後者則認為我們應當承認

<sup>46</sup> Ibid.,pp.31-32。

<sup>47</sup> Ibid.,p.34。

<sup>48</sup> Ibid.,p.41。

<sup>49</sup> Ibid.,p.42。

甚至鼓勵特殊性。<sup>50</sup> 所以，對於泰勒來說，「承認的政治」真正嚴肅的命題是如何在哲學上對康德提出的僅僅把（理性）潛能當作實現平等尊嚴的條件，擴大為承認人們運用這種潛能所取得的實際成就也具有平等的價值。此處也是本文以孟子仁政思想與泰勒「承認的政治」概念能夠進行理論對話，並從泰勒「平等原則」的討論過渡到孟子「政治權威」的討論之關鍵點。因為，根據泰勒的分析，西方民主國家的政府與人民的距離之所以越來越遠，一方面是政府「越來越無動於衷，越來越不能滿足公民的需求與欲望，越來越受到自己內部的權力運作、官僚程序、或精英政治左右」；另一方面，「有時人們想對同樣問題如無動於衷的政府作出反應，但他們不是設法改進權力機構對公民需要的敏感度，反而是想大幅削弱政府所扮演的角色」，「這些人希望拉大公民與國家間的『距離』，即他們想大幅減少政府對人們日常生活的干預。」<sup>51</sup> 泰勒所指出的現象顯然不是政黨政治下的政黨輪替所能解決的問題，<sup>52</sup> 這一提問促使我們反思「現代民主國家」為何無法應對政治權威的正當性危機？而這個問題正是孟子仁政思想關於政治權威正當性所關注的面向。

## （二）仁政敘事與承認政治

對孟子仁政思想來說，政治權威（王政）的正當性如果要建立在人民的承認上，就必須通過好的治理（仁政）爭取人民的認同。《孟子》一書中涉及王政、仁政、認同、承認等諸多概念最經典的例子，莫過於孟子為了回答齊宣王

<sup>50</sup> Ibid., p.43。

<sup>51</sup> （加）查爾斯·泰勒，李保宗譯：〈公民與國家之間的距離〉，《二十一世紀評論》總第 40 期（1997 年 4 月），頁 4-5。

<sup>52</sup> 「認同感的缺乏同時也有助於原子論的確立，因為沒有由多數人民對廣泛的議題採取有效的共同行動，就無異是讓人民回到他們自己。感覺政府無動於衷而人民無能為力，無法透過正常的選舉管道產生重大的影響，絕對會使分裂更為嚴重。而分裂的政治卻更進一步促使這些選舉管道更加無能，於是惡性循環便產生了。」查爾斯·泰勒：〈公民與國家之間的距離〉，頁 15。

「齊桓、晉文之事」的詢問而進行的一組較長的對話。孟子與齊宣王的對話始於「如何保民」或「保民而王如何可能」，君臣從「以羊易牛」談到「不為、不能之辨」，又從「緣木求魚」論到「寡不敵眾之災」，最後孟子勸告齊宣王只有「發政施仁」（仁政），才能從根本上解決齊國因大國之間征伐而產生的危機，甚而能夠「王天下」（王政）。事實上，在上述孟子與齊宣王的對話中，那個要被保障或保護的「百姓」（人民）並沒有失語，他們雖然沒有出現在對話的場合中，但是卻始終是一種缺席的在場，包括百姓對齊宣王「以羊易牛」的行為而在民間形成的對齊宣王「吝嗇」的議論，包括那些「仕者」、「耕者」、「商賈」、「行旅」，以及「欲疾其君者」因各自的原因在政治上選擇來到齊國等舉動。<sup>53</sup>

換言之，當我們從承認政治的視角切入，重新解讀孟子與齊宣王這段著名對話時，兩個過去被忽略的內容便產生了現代意義，其一是關於人民輿論<sup>54</sup>的形成（「百姓皆以王為愛也」），其二是關於人民意願的建立（「皆欲」句式），這兩個面向共同構成本文嘗試論證與闡發的孟子仁政思想中承認政治的敘事。過去學界關於孟子政治思想中「人民」到底是不是政治主體的問題，產生了「民本位」與「君本位」兩種敘事之爭，<sup>55</sup>但是「民本／君本」這個二元

<sup>53</sup> 「百姓皆以王為愛也」、「今王發政施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之塗，天下之欲疾其君者皆欲赴愬於王。其若是，孰能禦之？」（《孟子·梁惠王上·7》）

<sup>54</sup> 「輿論」一詞最早出現在《三國志·王朗傳》中，但「輿」在先秦的文獻中便有記載。「輿」字的本義是「車廂」（《說文解字》：「輿，車輿也」），人們把製作車子的人稱為「輿人」（《周禮·考工記·輿人》：「輿人為車」），後來就引申為泛指差役、手工業者等下層民眾（《左傳·僖公二十八年》：「晉侯聽輿人之誦」）。「輿論」即「輿人之論」，意指來自民眾的議論。

<sup>55</sup> 當代學界中以「民本位」解釋孟子政治思想的有蕭公權（1982年）、黃俊傑（1991年）等學者，以「君本位」解釋的有文崇一（〈民本與民主：孟子究竟在想什麼？〉，《聯合報》，1989年8月24日）、楊澤波（〈西方學術背景下的孟子王道主義：對有關孟子王道主義一種通行理解的批評〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》37卷4期，2005年4月）等學者。

對立的命題本身，就是本文在前述批判地闡述的把「古代中國思想」與「現代西方思想」進行比較的產物。民本位敘事強調孟子的「人民主體性」<sup>56</sup> 立場，同時又迫於現實上古代中國的君主專制制度，從而提出中國政治思想史上「人民／人君」二元對立的「二重主體性」<sup>57</sup> 困境；相反的，在君本位敘事中，孟子的民本政治更多被表述為工具性意義，孟子仍是在「尊君」的脈絡內把君王視為政治的主體而不是人民。

事實上，這兩種敘事之爭以及政治主體上「人民／君主」的二元對立，乃是 17、18 世紀西方啟蒙思想在政治理論上「君」「民」概念逐漸分化的結果。西方在中世紀晚期（14 世紀）也曾經建構了一種「雙重主權」論述，著名的例子為把《君王法》（*Lex regia*）既解釋為人民主權的基礎，也解釋為絕對君權的基礎。<sup>58</sup> 甚至於，在中世紀晚期興起的所謂人民主權論，目的更是為了反對基督教的教權至上論，並論證君主制的正當性而不是反對君主制。<sup>59</sup> 17 世紀以後，從霍布斯、洛克到盧梭三位代表啟蒙政治的思想家對君主制的態度變化，以及他們提出的從自然狀態經由契約關係進入社會狀態的理論論述中，人民主權原則才從君主制（霍布斯）到君民共主制（洛克），最後在盧梭身上落實為民主共和制的主要內容。<sup>60</sup> 因此，從政治主體的角度把「人民主體性」與

<sup>56</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論》，卷 1，頁 165-166。

<sup>57</sup> 徐復觀：〈中國的治道〉，《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979 年），頁 218-220。

<sup>58</sup> （德）恩內斯特·康托洛維茨（Ernst Kantorowicz），徐震宇譯：《國王的兩個身體：中世紀政治神學研究》（上海：華東師範大學出版社，2018 年），頁 198-199；或參閱陳思賢：《西洋政治思想史：古典世界篇》（臺北：五南圖書出版社，2008 年），頁 207-208。

<sup>59</sup> （美）列奧·施特勞斯，馬志娟譯：《古今自由主義》（南京：江蘇人民出版社，2010 年），頁 222-223。

<sup>60</sup> （法）路易·阿爾都塞（Louis Althusser），吳子楓譯：〈盧梭及其先行者：17、18 世紀的政治哲學〉，《政治與歷史：從馬基雅維利到馬克思》（西安：西北大學出版社，2018 年），頁 341、366-367、432-433。

「人君主體性」之間的關係固化為完全的對抗關係，只是西方啟蒙政治為了推翻封建等級制在理論上的必然要求。由此，本文認為政治主體性的議題中「人民主體性」與「人君主體性」的對立，既不是歷史也不是邏輯上的本質性對立，而是啟蒙政治發展的結果，這種「人民／君主」的二元對立思想不能反過頭來作為檢驗古代東西方政治思想的標準。

因此，本文嘗試闡釋的孟子仁政敘事中的承認政治內涵，伴隨著的是一種當代孟子政治思想研究的敘事典範轉移。「王政即仁證」思想的現代表述形式，即政治權威與好的治理之間的辯證關係，必然涉及到「人民」在當中的作用。但是，這種「人民角色」的討論沒有必要陷入「人民／君主」二元對立的啟蒙政治架構中，因為孟子的「民貴君輕論」並不是要在人民與君主之間二選一，在先秦戰國時期的政治語境中，孟子的重民思想或是民本思想如果沒有放在周王朝封建等級制崩解，並伴隨著土地兼併和大量無土地農民的流離失所，我們就無法理解為什麼維護「王政」與「仁政」的合一關係會成為孟子仁政思想的主要架構。而當我們將君、民關係放在王政與仁政的辯證關係中來理解，就能發現孟子政治思想中，君位以民心為前提，<sup>61</sup> 而民瘼又以君仁為前提，<sup>62</sup> 兩者共同形成君、民之間既對立又依存的關係。<sup>63</sup> 這也是為何當代孟子政治思想研究中，「君本位」與「民本位」之爭都能在《孟子》文獻裏找到符合各自解釋的文本證據的主要原因。

<sup>61</sup> 「桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也。」（《孟子·離婁上·9》）

<sup>62</sup> 「堯、舜既沒，聖人之道衰。暴君代作，壞宮室以為汙池，民無所安息；棄田以為園囿，使民不得衣食。邪說暴行又作，園囿、汙池、沛澤多而禽獸至。及紂之身，天下又大亂。周公相武王，誅紂伐奄，三年討其君，驅飛廉於海隅而戮之。滅國者五十，驅虎、豹、犀、象而遠之。天下大悅。」（《孟子·滕文公下·9》）

<sup>63</sup> 「樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。」（《孟子·梁惠王下·4》）

## 五、結 論

根據本文的分析表明，孟子仁政的實踐必須依靠好的治理（善治），而好的治理又需要有效的政治權威（王政）來發動，反過來說，政治權威只有通過好的治理來展現仁政的實踐才能獲得正當性，如此就形成本文所闡述的王政與仁政的辯證關係。從政治權威的正當性問題出發，人民對善治的認同所產生的對政治權威的承認，把孟子王道政治引向了承認政治的討論。

但是，政治權威的正當性來自人民承認的表述方式與啟蒙政治的主權在民的表述方式不同，後者提出（特別是盧梭）主權者（人民依靠契約組成）與政府之間是一種行政任命的關係，而不是主權的轉移，政治權威屬於主權者（人民）而不是政府，主權者（人民）與政治權威結合的「主權權威」是啟蒙政治反對中世紀君主權威的理論成果，而主權權威的正當性則來自人民主權論中人民既是統治者（主權者），又是被統治者（公民）的自身同一性中。啟蒙政治的「主權者—政府—公民」的三方結構設計，政府只是作為人民公意的執行者，只是一種具有手段性質的「中間項」（中介），其目的是為了人民主權的實現。但是，就像商品交換中原本作為實現普遍交換手段的貨幣，最終在資本主義生產關係中變成資本積累的目的的一樣，「手段」變成了「目的」，啟蒙政治的人民主權論在現代代議制民主政治中，「政府」從一種手段變成目的本身，人民的退場成為代議制民主政治真正的主權危機。<sup>64</sup>

<sup>64</sup> 盧梭認為主權代表較之人民直接行使主權，更易出現公意的歪曲，這源於代表與被代表者之間存在的距離，特別是代表有著自身的特殊意志與利益時，所以他把政府在理論上規定為治權代表。但是，盧梭所擔心的人民與政府之間權力關係的倒轉，還是普遍存在於現代代議制民主政治中。相關討論請參閱劉華云：〈代表制與人民主權——盧梭代表理論探析〉，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》第5期（2018年11月），頁24-33。

本文關於孟子仁政思想中承認政治的討論，試圖與當代政治對話的焦點在於，政治權威的正當性除了啟蒙政治的主權權威起源外，也有一種來自中國傳統政治思想的仁政敘事，這種敘事所論證的政治權威不是來自「權威」起源的正當性（如君權神授），也不是「權威」自身的同一性（如人民主權），而是一種從他者（人民）的承認回到權威自身的過程。這個過程本身，不是否定民主的歷史潮流，而是從另一種敘事邏輯探索人民在當代政治中缺席危機的解決之道。

（責任校對：王誠御）

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 漢·司馬遷：《史記》，浙江大學圖書館影印《欽定四庫全書》本，中國哲學書電子化計劃網站，網址：<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77325>。
- 宋·朱熹：《宋本孟子集注》，北京：國家圖書館書版社，2016年，宋嘉定十年當塗郡齋刻，嘉熙四年、淳祐八年、十二年遞修本。

### 二、近人論著

- 文崇一：〈民本與民主：孟子究竟在想什麼？〉，《聯合報》，1989年8月24日。
- 孔令偉：〈20世紀以來西周井田制有無的相關討論〉，《史原》復刊第9期（2018年9月）。DOI:10.6672/shiyuan.201809\_(30).0003
- \* 王紹光：《祛魅與超越——反思民主、自由、平等、公民社會》，香港：生活·讀書·新知三聯書店，2010年。
- \* 甘陽：〈政治哲人施特勞斯：古典保守主義政治哲學的復興〉，《自然權利與歷史》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003年。
- 李匡夫：〈孟子「性善論」基礎上的「仁政」王國〉，《孔孟月刊》499卷

(2004年3月)。

- \* 李明輝：《孟子重探》，臺北：聯經出版社，2001年。
- 李詠達：〈從性善到仁政——歷史文化語境下孟子的政治思想述評〉，《孔孟月刊》653、654合卷（2017年2月）。
- 何曉明：〈孟子「仁政」說與中國民本主義政治傳統〉，《孔孟月刊》394卷（1995年6月）。
- 何淑靜：〈論孟子「仁政」的根據與實現〉，《鵝湖學誌》41期（2008年12月）。DOI:10.29653/LS.200812.0001
- 林湘華：〈從「仁心」到「仁政」——孟子對孔學「順勢以求存」的歷史價值〉，《鵝湖》351卷（2004年9月）。DOI:10.29652/LM.200409.0007
- 周雪光：〈從「黃宗羲定律」到帝國的邏輯：中國國家治理的歷史線索〉，《開放時代》第4期（2014年4月）。
- \* 徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：八十年代出版社，1979年。
- 陳 界：〈孟子的經濟思想〉，《北方論叢》第4期（2004年4月）。
- 陳思賢：《西洋政治思想史：古典世界篇》，臺北：五南圖書出版社，2008年。
- \* 陳祖為（Joseph Chan），周昭德等譯：《儒家致善主義：現代政治哲學重構》，香港：商務印書館，2016年。
- 陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，《陳獨秀著作選》，上海：上海人民出版社，1993年。
- \* 梁 濤：〈孟子「四心說」的形成及其理論意義〉，《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008年。
- 賀照田主編：《西方現代性的曲折與展開》，長春：吉林人民出版社，2002年。
- 黃淑意：〈論孟子「仁政」和「性善」學說及其一貫性〉，《中國國學》第1卷（1972年12月）。
- \* 黃俊傑：《孟學思想史論》，臺北：東大出版社，1991年。

- \* 楊澤波：〈西方學術背景下的孟子王道主義：對有關孟子王道主義一種通行理解的批評〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》37卷4期（2005年4月）。
- 虞祖堯：〈略論孟軻的經濟思想〉，《儒家經濟思想研究》，北京：中華書局，2003年。
- 羅香萍：〈孟子仁政思想的三種面向——兼論仁政實踐的困境及其根由〉，《鵝湖》482卷（2015年8月）。
- 劉華云：〈代表制與人民主權——盧梭代表理論探析〉，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》第5期（2018年11月）。
- \* 錢穆：《先秦諸子繫年》，臺北：聯經出版社，1994年。
- \* 蕭公權：《中國政治思想史》，臺北：聯經出版社，1982年。
- （加）貝淡寧（Daniel A. Bell），吳萬偉譯：《儒家政治哲學：政治、城市和日常生活》，香港：香港城市大學出版社，2019年。
- （加）查爾斯·泰勒（Charles Taylor），李保宗譯：〈公民與國家之間的距離〉，《二十一世紀評論》總第40期（1997年4月）。
- （法）路易·阿爾都塞（Louis Althusser），吳子楓譯：〈盧梭及其先行者：17、18世紀的政治哲學〉，《政治與歷史：從馬基雅維利到馬克思》，西安：西北大學出版社，2018年。
- （美）列奧·施特勞斯（Leo Strauss），郭振華譯：《古典政治理性主義的重生》，北京：華夏出版社，2011年。
- （美）列奧·施特勞斯（Leo Strauss），彭剛譯：《自然權利與歷史》，北京：三聯書店，2003年。
- （美）列奧·施特勞斯（Leo Strauss），馬志娟譯：《古今自由主義》，南京：江蘇人民出版社，2010年。
- （德）恩內斯特·康托洛維茨（Ernst Kantorowicz），徐震宇譯：《國王的兩個身體：中世紀政治神學研究》，上海：華東師範大學出版社，2018年。

- Charles Taylor: “The Politics of Recognition”, in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994)。
- (說明：書目前標示\*號者，已列入 Selected Bibliography)

## Selected Bibliography

- Chan, J. (2016). *Rujia zhishan zhuyi: Xiandai zhengzhi zhexue chonggou* [Confucian perfectionism: A political philosophy for modern times] (Zh.-D Zhou et al., Trans.). Hong Kong: The Commercial Press. (Original work published in 2014)
- Gan, Y. (2003). Zhengzhi zheren Leo Strauss: Gudian baoshou zhuyi zhengzhi zhexue de fuxing [Political philosopher Leo Strauss: The revival of the political philosophy of classical conservatism]. In *Natural right and history* (pp. 41-57). Beijing: Joint Publishing Company Limited.
- Xiao, K.-Q. (1982). *Zhongguo zhengzhi sixiang shi* [A history of Chinese political thought]. Taipei: Linking Publishing.
- Huang, J.-J. (1991). *Meng xue sixiang shilun juan yi* [The history of Mencius thought, volume one]. Taipei: The Grand East Book Co., Ltd.
- Liang, T. (2008). Mencius “sixinshuo” de xingcheng ji qi lilun yiyi [The construction and significance of “four heart theory” in Mencius]. In *Guodian Zhujian yu simeng xuepai* (pp.310-319). Beijing: China Renmin University Press.
- Li, M.-H. (2001). *Mengzi chong tan* [Mencius revisited]. Taipei: Linking Publishing.
- Qian, M. (1994). *Qian Binsi xiansheng quanji 5: Xianqin zhuzi xi nian* [The complete works of Mr. Qian Binsi 5: The chronology of the Pre-Qin philosophers]. Taipei: Linking Publishing.
- Wang, Sh.-G. (2010). *Qumei yu chaoyue-fansi minzhu, ziyou, pingdeng, gongmin shehui* [Charm and transcendence-reflection on democracy, freedom, equality and civil society]. Hong Kong: Joint Publishing Company Limited.

- 
- Xu, F.-G. (1979). *Rujia zhengzhi sixiang yu minzhu ziyou renquan* [Confucian political thoughts and democracy, freedom and human rights]. Taipei: The Eighties.
- Yang, Z.-B. (2005). Xifang xueshu beijing xia de Menzi wangdao zhuyi: Dui youguan Menzi wangdao zhuyi yi zhong tongxing lijie de piping [Mencius Wangdao in the Western academic context: Criticism of a general understanding about Mencius Wangdao]. *Journal of East China Normal University (Philosophy and Social Sciences)*, 37 (4), 1-7.